CC BY SA

DOI 10.15290/cnisk.2025.02.19.11

KAMILLA TWARDOWSKA
https://orcid.org/0000-0002-6861-5226
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (Polska)
The Pontifical University of John Paul II in Krakow (Poland)

Matrona z Perge – na czele podwójnego klasztoru w Konstantynopolu

Streszczenie

Matrona z Perge w Pamfilii żyła na przełomie V i VI w. Najbardziej znana jest z tego, że spędziła 3 lata w przebraniu eunucha w męskim klasztorze w Konstantynopolu. Podczas gdy jej inne osiągnięcia – jak założenie pierwszego podwójnego klasztoru w Konstantynopolu czy też udział obok igumenów męskich klasztorów w opozycji wobec polityki religijnej cesarza Anastazjusza I – jak dotąd nie zostały zbadane w literaturze naukowej.

Słowa kluczowe: eunuch, monastycyzm, podwójny klasztor

MATRONA OF PERGE – AT THE HEAD OF THE DOUBLE MONASTERY IN CONSTANTINOPLE

Abstract

Matron of Perge in Pamphylia, lived in the late fifth and early sixth centuries. She is best known for spending three years disguised as a eunuch in a men's monastery in Constantinople. While her other achievements – such as the founding of the first double monastery in Constantinople, or her participation alongside the igumenes of the men's

monasteries in opposition to the religious policies of Emperor Anastasius I – have so far gone unexplored in the scholarly literature.

Keywords: eunuch, monasticism, a double monastery

Celem tego artykułu jest ukazanie postaci Matrony z Perge w Pamfilii, żyjącej na przełomie V i VI w. założycielki żeńskiego klasztoru w Konstantynopolu, której postać była wielokrotnie wykorzystywana w pracach naukowych badających problem tzw. kobiet przebranych za mężczyzn[1]. W niniejszej pracy pragnę jednak poddać analizie jej *Żywot* i inne źródła nie z uwagi na wspomniany fenomen, ale pod kątem historycznych wydarzeń, w których brała udział. Życie i działalność Matrony z Perge jest doskonałym materiałem do badań nad mentalnością, religijnością i życiem społecznym we wschodniej części Cesarstwa na przełomie V i VI w.

Podstawowym źródłem do odtworzenia jej losów jest *Żywot Matrony z Perge*[2]. Wśród uczonych nie ma zgody ani co do osoby

[1] Évelyne Patlagean, „L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance", *Studi Medievali,* ser. 3, 17, 1976, 597–623, wymieniła 12 żywotów, wskazując na popularność motywu kobiet uciekających w męskim przebraniu do klasztoru i tam udających mnicha. Stavroula Constantinou, *Female Corporeal Performances. Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women*, (Uppsala: Uppsala University, 2005), 92, dodaje jeszcze dwie postacie: Zuzanny i Eufrozyny młodszej. Uczeni zajmują się fenomenem kobiet wstępujących do męskich klasztorów przebranych w męskie szaty co najmniej od końca XIX w. i wydaje się, że wyniki badań możemy podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą uczeni bardziej skupiający się na filologicznej stronie żywotów, szukający korzeni w dziedzictwie pogańskim, które przeszło do chrześcijańskiej hagiografii poprzez literaturę greckojęzyczną. Druga szkoła, reprezentowana przez bollandystę Hippolyte'a Delehaye'a, znalazła ich korzenie w życiu św. Pelagii. Problem ten cały czas fascynuje uczonych, z których część powtarza ugruntowane już opinie, druga grupa stara się szukać nowych rozwiązań; zob. Khalifa Bennasser, *Gender and Sanctity in Early Byzantine Monasticism. A study of the Phenomenon of Female Ascetics in Male Monastic Habit with Translation of the Life of St. Matrona*, 1984 (nieopublikowana dysertacja doktorska, 1984, 45–65; Stavroula Constantinou, *Female Corporeal Performances*, 98–126; Kamilla Twardowska, „Żywoty kobiet przebranych za mężczyzn jako źródła do historii społecznej i badań nad religijnością w późnym Cesarstwie Rzymskim", w: Edward Dąbrowa, Tomasz Grabowski, Maciej Piegdoń (red.), *Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin*, (Kraków: Historia Iagellonica, 2017), 419–428.

[2] Podstawą do rozważań będzie *Vita Prima* (ed. Hippolyte Delehaye, *S. Matronae Vita Prima*, w: *Acta Sanctorum*, Novembris III, (Brussels: Société des Bollandistes, 1910, 790–813). Istnieje również przekład angielski tego dzieła, przeł. Jeffrey Featherstone, opracowanie naukowe Cyril Mango, w: Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saint's Lives in English Translation,* (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996), 18–64. Dysponujemy także *Vita Altera*, którego autorem jest Symeon Metaphrastes (886–912), jeden z najbardziej znanych hagiografów bizantyńskich (ed. Hippolyte Delehaye, *S. Matronae Vita Altera*, w: *Acta Sanctorum*, Novembris III, Brussels: Société des Bollandistes, 1910, 813–822, przeł. Khalifa Bennasser, *Gender and Sanctity in Early Byzantine Monasticism…,* 155–177), różniące się od *Vita Prima* w kilku miejscach. Hippolyte Delehaye

autora, ani datowania tego dzieła. Hippolyte Delehaye datował powstanie *Żywota* na nie wcześniej niż połowę VI w. Jednocześnie przyjął, że autorem tego dzieła był mnich z klasztoru Basjana, który miał do dyspozycji zapiski autorstwa mniszki Eulogii (o czym wspomina sam hagiograf), należącej do zgromadzenia założonego przez Matronę[3]. Cyril Mango[4] przesunął datę powstania dzieła na lata 510–515, argumentując, że autor praktycznie pomija milczeniem opozycję Matrony do polityki religijnej cesarza Anastazjusza I (491–518), dlatego też *Żywot* musiał powstać jeszcze za życia tego cesarza. Zgodził się ze zdaniem Delehaye'a co do autora, jednocześnie polemizując z Evą Catafygiotu-Topping[5], która przypisała autorstwo *Żywota* kobiecie – mniszce ze zgromadzenia założonego przez Matronę. Wspomniana autorka uważała, że adresatkami dzieła były kobiety. Najpóźniej, bo na okres pomiędzy 543 a 565, powstanie dzieła datuje Georges Sidéris. Historyk ten uważa, że szczegóły życia monastycznego, które poznajemy, czytając *Żywot*, odpowiadają rzeczywistości i ustawodawstwu wprowadzonemu przez cesarza Justyniana I[6], nie kwestionując jednak zdania Delehaye'a i Mango, jeśli chodzi o postać autora dzieła.

(AASS, Nov. 786), przygotowując wydanie *Vita Prima*, korzystał z trzech rękopisów (pochodzącego z XI w. Parisiensi 1519, pochodzącego z X wieku Vat. Gr 807 i dwunastowiecznego Vat. Palatino 80). Wydając z kolei *Vita Altera*, korzystał z trzech rękopisów: Vatican cod. 804, 810 i Ottobon. 427, które pochodzą z XII w. *Vita Altera* jest nie tylko krótsze, ale zmienia także niektóre wydarzenia, tak aby przystawały bardziej do rzeczywistości, w której żył i tworzył Metafrastes. Istnieje także *Vita Tertia,* które jest krótsze; na temat różnic zob. Crystal Lynn Lubinsky, *Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Transvestive Monks of Late Antique Eastern Christianity,* (Turnhout: Brepols, 2013), 22–26.

3 *Acta Sanctorum*, Novembris III, 789 A.

4 "Introduction to the Life of St. Matrona of Perge", w: Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium*, 16.

5 "St. Matrona and her Friends", w: Julian Chrystomides (ed.), *Kathegetria: Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, (Camberley, Surrey: Porphyrogenitus, 1988), 22. Takiego samego zdania o autorstwie *Żywota* jest Kathryn Leight Philips, która odrzuca kontrargumenty Cyrila Mango, że autor używa męskich form rzeczowników dla określenia samego siebie, dowodząc, że przyjmowanie męskich końcówek było bardzo popularne w androcentrycznej grece, i powołując się przy tym na tradycję kobiet autorek występujących jako mężczyźni, eadem, *„You are Correctly Called a Man, Because You Act Manfully": A Transgender Studies Approach to Gender – Crossing Saints in Late Antiquity* (nieopublikowana praca doktorska), 2020, 49–50.

6 „Bassianos, les monasteres de Bassianou et de Matrones (Ve–VIe siècle)", w: Olivier Delouis, Sophie Metivier and Paule Pages (eds.), *Le saint, le moine et le paysan: mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan,* (Paris: Publ. de la Sorbonne, 2016), 633–638.

Chociaż Cyril Mango stwierdził, że Matrona jest najbardziej znana z tego, że spędziła 3 lata, podając się za eunucha w męskich klasztorze[7], w ostatnich latach powstało kilka prac, czy to dedykowanych samej Matronie, czy też historiografii późnoantycznej, które zwracają uwagę na *Żywot Matrony* jako źródło informacji o historii społecznej. Wymienię tylko kilka z nich, ale reprezentujących kierunki badań, w kierunku których podążali inni uczeni. Tak więc Eva Catafygiotu-Topping[8], wpisując się w popularny nurt *gender studies*, zwróciła uwagę na sieć powiązań i związków przyjaźni czy wsparcia pomiędzy Matroną a innymi kobietami występującymi w *Żywocie* po to, aby stworzyć obraz społecznych zależności. Aktywność Matrony jako założycielki żeńskiego klasztoru dostrzegli Peter Hatlie[9] i Georges Sidéris[10]. Ángel Naro[11] analizowała z kolei *Żywot Matrony* pod kątem informacji o przemocy domowej, której miały doświadczać kobiety, dochodząc do wniosku, że nacisk, jaki hagiograf położył na strach Matrony, będący nieustannym motywem jej ucieczek przed ścigającym ją mężem, posłużył autorowi jej *Żywota* do uczynienia jej wstąpienia na drogę ascezy bardziej heroicznym i dramatycznym. I wreszcie ostatnio postacią Matrony zajęła się Rebecca E. Wiegel[12], która analizuje *Żywot* pod kątem Matrony jako osoby transpłciowej.

---

7 "Introduction to the Life of St. Matrona of Perge", 13.

8 "St. Matrona and her Friends", 211–224. Także w kierunku genderowych badań idzie Georges Sidéris, «Le sexe des anges: la byzantinologie et les questions de genre», w: Marie-France Auzépy (ed.), *Byzance en Europe*, (Paris: Presses universitaires de Vincennes, 2003), 217–233, który w przebraniu się Matrony za eunucha (jak zobaczymy – dwukrotnie) widzi dowód na istnienie w kulturze bizantyńskiej trzeciej (lub czwartej) płci.

9 Peter Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350–850*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 96–102.

10 Georges Sidéris, „Bassianos, les monastères de Bassianou et de Matrônès", w: Olivier Delouis, Sophie Metivier, Paule Pages (eds.), *Le saint, le moine et le paysan: mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*, (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2016), 631–656. Na *Żywot Matrony* jako źródło informacji na temat życia monastycznego w miastach zwrócił uwagę także Stephanos Efthymiadis – idem (ed.), *Byzantine Hagiography. Periods and Places*, Vol. 1, (New York: Ashgate Publishing, 2016).

11 Ángel Naro, "Domestic violence against women as a reason to sanctification in Byzantine hagiography", *Studia Philologica Valentina*, Vol. 20, 2018, 115 i przyp. 5; 122–124, 133–134.

12 Rebecca E. Wiegel, *Reading Matrona: the Sixth Century Life of a Trans Saint*, (niepublikowana praca doktorska, 2019), która powraca jednak do motywu przebrania Matrony w męski strój. Autorka skrupulatnie przedstawia literaturę naukową poświęconą czy to pośrednio, czy bezpośrednio Matronie z Perge, zob. 2–35. Matronie jako osobie transgenderowej rozdział w swojej pracy doktorskiej poświęciła także Kathryn Leight Philips, *You are Correctly Called a Man*, 46–81.

Jak zauważyła Alice-Mary Talbot[13], począwszy od IV w., wraz z końcem prześladowań chrześcijan, literatura hagiograficzna zmieniła bohaterów: po 313 r. miejsce męczenników zajęli biskupi czy mnisi oraz kobiety ascetki. W czasach, kiedy to nie męczeństwo decydowało o świętości, inne czynniki, np. skrajna asceza, oraz cnoty: miłosierdzie, pobożność, skromność i pokora, były szczególnie podkreślane w żywotach świętych, pozwalając w ten sposób budować nowego bohatera/bohaterkę, godnych naśladowania. Stavroula Constantinou położyła nacisk na dydaktyczny charakter literatury hagiograficznej, mocno podkreślając, że żywoty świętych były czytane na głos, a ich odbiorcami byli zarówno członkowie wspólnot monastycznych, jak i osoby z zewnątrz[14].

Matrona w przeciwieństwie do wielu bohaterek żywotów, które były postaciami fikcyjnymi, to postać historyczna, poświadczona nie tylko w jej *Żywocie*, ale także w kilku innych źródłach. Niestety zarówno Teodor Lektor[15], jak i Roman Melodos[16] co prawda potwierdzają historyczność jej postaci, ale nie podają informacji, które w znaczący sposób uzupełniają naszą wiedzę na jej temat. Co więcej, jeśli przyjmiemy za Cyrilem Mango datę powstania *Żywota* na lata 510–515, to przynajmniej Roman Melodos mógł się nim zainspirować.

Kim więc była historyczna Matrona? Tworząc chronologię najważniejszych wydarzeń w jej życiu, musimy oprzeć się na analizie *Żywota*. Niestety jego autor nie podaje nam konkretnych dat, dlatego jej *curriculum vitae* jest w dużej mierze oparte na przypuszczeniach czy też datach *terminus ante quem* bądź *post quem*. Nikt nie kwestionuje miejsca urodzenia – było to zgodne z przekazem

[13] Alice-Mary Talbot, "Female Sanctity in Byzantium", w: eadem (ed.), *Women and Religious Life*, 1–3.

[14] Stavroula Constantinou, *Female Corporeal Performances*, 145–146. Na temat charakterystyki literatury hagiograficznej zob. Ewa Wipszycka, Robert Wiśniewski, „Hagiografia późnoantyczna", w: Ewa Wipszycka (red.), *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999), 221–248.

[15] Zob. *Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*, przekład, wstęp i komentarz Rafał Kosiński, Adrian Szopa, Kamilla Twardowska, (Kraków: Historia Iagellonica, 2019), o autorze: 85–89.

[16] Oktawiusz Jurewicz (red.), *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2002), 424.

hagiografa Perge w Pamfilii[17]. Cyril Mango[18] uważa, że Matrona urodziła się ok. 430 r., wstąpiła do męskiego klasztoru Basjana nie wcześniej niż przed 455 r., po 3 latach opuściła zgromadzenie i stolicę, powróciła do Konstantynopola pomiędzy 472 a 477 r., zaangażowała się w konflikt z cesarzem Anastazjuszem I ok. 500 r., zmarła zaś pomiędzy 510 a 515 r. Inaczej widzi to Khalifa Bennasser[19]. Według niej Matrona przyszła na świat ok. 425–426, wstąpiła do klasztoru Basjana ok. 451 r., a po trzech latach, ok. 453 r., gdy odkryto jej tożsamość, musiała go opuścić. Autorka przesuwa jednak znacznie, w stosunku do tezy Mango, datę powrotu Matrony do Konstantynopola, uważa bowiem, że nastąpiło to nie później niż w 457 r. Na ten rok bowiem datuje śmierć Basjana, podważając tym samym wielokrotny przekaz autora *Żywota Matrony* wiążącego jej późne lata, a co najmniej wydarzenia z lat 70. V w., z osobą Basjana. Tak więc, według Bennasser, pierwsze zgromadzenie Matrony w Konstantynopolu, które mieściło się w pomieszczeniach wynajmowanych dzięki wsparciu finansowemu Basjana, powstało najpóźniej w 457 r. Drugie zaś, które nosiło imię Matrony i było właściwym cenobium, powstało pomiędzy 2. połową 472 r. a styczniem 474 r. Autorka, tym razem dając wiarę przekazowi hagiografa, że Matrona zmarła, mając prawie 100 lat, uważa, że nastąpiło to ok. 524 r.

Niestety w kwestii chronologii życia Matrony niewiele wnoszą inni autorzy, którzy ją wzmiankują. Co prawda Teodor Lektor, pod rokiem 460 pisząc o Danielu Stylicie, który w drodze do Konstantynopola zatrzymał się w Anaplus i tam postanowił postawić swoją kolumnę[20], tak opisuje Matronę: „W tym właśnie czasie wielu po-

[17] Perge – stolica Pamfilii i ważne centrum kościelne w późnej starożytności, chociaż o samym mieście niewiele wiadomo, zob. Fiona Haarer, w: Oliver Nicholson (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, (Oxford: Oxford University Press, 2018), 1158, s.v. *Perge*; Pamfilia – prowincja w południowej Anatolii, zob. Stephen Mitchel, w: Oliver Nicholson (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, 1132, s.v. *Pamphylia*.

[18] "Introduction to the Life of St. Matrona of Perge", 15–16.

[19] Khalifa Bennasser, *Gender and Sanctity*, 107–112. Niestety nie zachował się żywot Basjana, a autorka datuje jego śmierć na najpóźniej 457 r., wiedząc, że zgodnie z przekazem *Synaxarionu Konstantynopola* (Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano Nunc Berolinensi, ed. Hippolyte Delehaye, Brussels: Société des Bollandistes, 1902), 127–128, właśnie w tym roku cesarz Marcjan nakazał wybudować kościół w Konstantynopolu poświecony Basjanowi.

[20] Teodor Lektor, *Epitome* 50 [385]. Anaplus to dzisiejsza dzielnica Istambułu Kuruçeşme. Na temat Daniela Stylity zob. Lane Fox, "The Life of Daniel", w: M. J. Edwards, S. Swain (eds.), *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), 175–225; Rafał Kosiński, *Konstantynopol-*

szukiwało doskonałości w życiu mniszym. Wśród nich była również słynna Matrona, która pozostawiwszy dom, bogactwa oraz męża, udając eunucha, wstąpiła do klasztoru męskiego”[21]. Z kolei Roman Melodos[22] poświęcił jej jedną ze swoich pieśni:

> Za sprawą miłości Pana, święta,
> odrzuciłaś z odrazą przywiązanie do namiętności,
> wyróżniając się w ćwiczeniu swego ducha,
> ale swymi błaganiami rozprosz też zuchwałość wrogów,
> mocno bowiem zdeptałaś bestię.
> Obdarz mnie potokiem słów, mój Boże, i źródłem pochwały uczyń mój umysł,
> pobłogosław też mój język,
> abym mógł śpiewać na cześć Twojego Baranka, którego to uwieńczyłeś swą łaską,
> jeśli bowiem nie obdarzysz mnie wartościową mową,
> jakże mam ofiarować dary, ubogi w bogactwo, słowami i czynami?
> Obdarz mnie więc siłą, bym opisał jej wyczyny,
> mocno bowiem zdeptała bestię.
> Jak róża wśród cierni wyrosła święta i wszędzie rozchodzi się aromat piękna cnót:
> ona, będąca z szanowanych rodziców, wychowana szlachetnie i znakomicie.
> Po osiągnięciu dojrzałości rodzice wydali ją za mąż,
> nie wiedzieli bowiem o jej usposobieniu: o tym, że była pobożna i oddana Bogu.
> Ustąpiła jednak, nie chcąc odrzucić decyzji rodziców:
> mocno bowiem zdeptała bestię.
> Po połączeniu z mężczyzną święta wiele walczyła, by podstępem ujść od jarzma
> zbrukania,
> w ogóle jednak nie była do tego zdolna, tak że wydała na świat dziecko będące
> dziewczynką,

itańscy święci mężowie. I władza w V wieku po Chr., (Warszawa: Komitet Nauk o Kulturze Antycznej PAN, 2006), 116–197.

[21] Teodor Lektor, *Epitome* 51[386].

[22] *Sancti Romani Melodi cantica. Cantica Dubia*, ed. Paul Maas and C. A. Trypanis, (Berlin: De Gruyter, 1970). Kontakia to rodzaj świątecznych śpiewanych kazań wykonywanych podczas Eucharystii. Tłumaczenia z języka greckiego dokonała p. dr Magdalena Garnczarska, której w tym miejscu dziękuję.

a kiedy karmiła piersią, tak oświadczyła:
„Karmię cię mlekiem wbrew mej woli, dziecko, litując się nad tobą,
Chrystus jednak sprawi, że w końcu wyrośniesz i że będziesz czynić to, co mu miłe:
On jeden zna to, co w sercu".

Niestety tekst jest urwany, nie dowiadujemy się niczego, co w jakikolwiek sposób poszerzyłoby naszą wiedzę w stosunku do informacji zawartych w *Żywocie*.

Zasadniczo przychylam się do dat postulowanych przez Cyrila Mango, chciałabym jednak zaproponować pewną poprawkę. Oczywiste jest, że określenie daty urodzenia na ok. 430 r. wynika ze świadectwa hagiografa[23], jakoby Matrona zdecydowała się opuścić męża w wieku 25 lat, a ponieważ wiemy, że Basjan założył swój klasztor w latach 50. V w., to bezpieczne wydaje się przyjęcie rozwiązania zaproponowanego przez Mango. W męskim klasztorze Matrona spędziła 3 lata[24] i rozpoczęła okres wędrówek-ucieczek przed ścigającym ją mężem[25]. Wydaje mi się jednak, że powinniśmy przesunąć powrót Matrony do stolicy o kilka lat wcześniej, niż proponuje to Mango, tj. na przełom lat 60. i 70. V w. Matrona wróciła do Konstantynopola i wraz z siostrami, które zgromadziły się wokół niej w Berytos, ustanowiła małą wspólnotę, a jej sława zaczęła rosnąć. To do tej wspólnoty zajmującej wynajmowane pomieszczenia przybyła cesarzowa Weryna[26], żona panującego Leona I (457–474)[27]. Właśnie to zgromadzenie odwiedziła Eufemia[28], wdowa po cesarzu zachodniej części Imperium Antemiuszu, który zmarł 11 lipca 472 r.[29] Wizyty te musiały nastąpić pomiędzy 2. połową 472 a końcem 473 r., wspólnota była już wówczas dobrze zorganizowana, a siostry żyły

[23] *Żywot Matrony z Perge*, 2.
[24] Ibidem, 33.
[25] Gdy prawda o jej prawdziwej tożsamości została w sposób cudowny ujawniona (Basjan poznał ją we śnie), Matrona nie została pozostawiona jednak swojemu losowi przez współbraci, popłynęła do Emesy, gdzie wstąpiła do żeńskiego klasztoru. Tam musiała spędzić minimum kilka miesięcy, po śmierci igumenki została wybrana przez siostry na matkę wspólnoty. Gdy do Emesy przybył Dometianos, Matrona uciekła do Jerozolimy, stamtąd (też uciekając) udała się na górę Syjon, a wreszcie do Berytos, gdzie w miejscu pogańskiej świątyni zgromadziła się wokół niej wspólnota; zob. *Żywot Matrony z Perge,* 10–28.
[26] Na temat Weryny zob. Kamilla Twardowska, *Cesarzowe bizantyńskie 2 poł. V w. Kobiety a władza*, (Kraków: Historia Iagellonica, 2009), o wizycie u Matrony 141–142.
[27] The Prosopography of the Later Roman Empire 2 (dalej PLRE) s.v. Leo 6, 663–664.
[28] *Żywot Matrony z Perge,* 33–34; PLRE 2, s.v. *Euphemia* 6, 423–424.
[29] PLRE 2, s.v. *Anthemius* 3, 96–98.

skromnie. Zatem po lipcu 472 r., kiedy to otrzymała hojny dar od towarzyszącej Eufemii bogatej Antiochii, Matrona ufundowała cenobium, klasztor noszący jej imię. Pozostałe daty zaproponowane przez C. Mango nie budzą, moim zdaniem, zastrzeżeń.

Hagiograf, podobnie jak Roman Melodos, pisze, że Matrona otrzymała tradycyjne wychowanie i wykształcenie. Nie wiadomo, czy miała arystokratycznych przodków, ale nie wywodziła się z dołów społecznych[30]. Nie należy odrzucić informacji o wydaniu jej za mąż w młodym wieku – obaj autorzy podają niezbyt precyzyjną informację, że stało się to, gdy osiągnęła dojrzałość (wiek stosowny do małżeństwa), tak więc musiała ukończyć 12 lat. Nic nie wiemy na temat pochodzenia jej męża – Dometianosa. Domniemywać możemy, że pochodził z Perge, z rodziny o podobnym statusie społecznym i majątkowym jak Matrona. Cyril Mango zwrócił uwagę, że enigmatyczne informacje autora opisującego wczesne lata życia Matrony wskazują na to, że nie znał on szczegółów jej życia sprzed przybycia do Konstantynopola[31]. W *Żywocie* znajdujemy informację, że jej mąż należał do wysokich rangą urzędników cesarskich[32]. Nie wiemy, po jakim czasie od zawarcia małżeństwa na świecie pojawiła się córka Teodota, której imię oznacza: oddana Bogu, a sama Matrona poświęciła się żarliwej religijności[33]. Wraz z mężem, który, jak przypuszcza C. Mango, mógł przyjechać do stolicy w sprawach urzędowych[34], Matrona przybyła do Konstantynopola, gdzie jej gorliwość religijna jeszcze wzrosła – uczestniczyła całymi dniami i nocami w czuwaniach w kościołach, pościła, wspierała, w tajemnicy przed mężem, biednych. Nie wiemy, w którym momencie Matrona poznała Eugenię, o której hagiograf pisze, że nie tylko imieniem (greckie słowo *eugenes* oznacza „pochodząca z dobrego rodu, szlachetnie urodzona, wzniosła, wielkoduszna, zacna"), ale także czynami pokazała szlachetność duszy, czystość ciała i męstwo serca[35].

[30] O wykształceniu kobiet w późnej starożytności zob. Elżbieta Szabat, „Wprowadzenie do badań nad edukacją u schyłku starożytności (V–VII w.). Prozopografia środowisk szkolnych", w: Paweł Janiszewski, Ewa Wipszycka, Robert Wiśniewski (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze,* t. 6, (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007), 110–319.

[31] Zob. *Żywot*, 19, przyp. 25.

[32] *Żywot Matrony z Perge*, 14 (Τίς ποτε τοῦ κομητάτου λαμπρὸς ἀνὴρ. Należał on więc do grupy *clarissimus*, a jak zaznaczył Aleksander Każdan, The Oxford Dictionary of Byzantium (dalej ODB) I, s.v. *clarissimus*, w latach 450–530 tytuł ten oznaczał po prostu senatora.

[33] *Żywot Matrony z Perge*, 2.

[34] Cyril Mango, w: Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium*, 21, przyp. 22.

[35] *Żywot Matrony z Perge*, 2.

Według *Żywota Matrony* Eugenia należała do grupy kobiet, które brały udział w całonocnych czuwaniach i recytowaniach psalmów ku chwale męczenników, a użyta liczba mnoga wskazuje na istnienie większej grupy kobiet uczestniczących w tych praktykach[36]. Należała do nich także Zuzanna, druga istotna postać na tym etapie życia Matrony, prawdopodobnie diakonisa[37]. Właśnie częsty udział w całonocnych czuwaniach wzbudził niechęć Dometianosa, który, podejrzewając żonę o niewierność, zabronił jej udziału w tych religijnych praktykach. Matrona, mając 25 lat, postanowiła opuścić męża, oddając pod opiekę Zuzanny córkę Teodotę[38]. Tutaj dochodzimy do pytania – jak było to możliwe, że o losie dziecka decydowała matka, a nie obecny przecież w Konstantynopolu ojciec? Czy w takim razie historia o oddaniu Teodoty jest prawdą? O Teodocie przeczytamy jeszcze tylko raz, dowiadując się o jej śmierci, która nastąpiła podczas trzyletniego pobytu Matrony w klasztorze Basjana. Nie wiemy, ile miała lat, poza informacją, że przyszła na świat, gdy rodzice mieszkali jeszcze w Perge[39].

Dlaczego Matrona wybrała męski klasztor? *Żywot*[40] oczywiście opisuje to jako cud – inspirację słowami *Ewangelii* – oraz wiąże z jej obawą, że gdyby wstąpiła do żeńskiego klasztoru, stałoby to się dla tego zgromadzenia źródłem problemów, za którymi stałby Dometianos, co może stanowić dla nas potwierdzenie, że zajmował on

[36] Cyril Mango, w: Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium*, 20, przyp. 30.

[37] *Żywot Matrony z Perge*, 2: Zuzanna miała być diakonisą od młodego wieku, co jest nietypowe, bo diakonisą mogła zostać kobieta minimum 50-letnia. Rola diakonis w Kościele była szczególna, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę kontakt ze środowiskiem kobiecym w Konstantynopolu. Diakonisy pomagały przygotowywać kobiety do chrztu, dbały o porządek w czasie celebrowania liturgii, a także o to, aby w czasie ich trwania nic nie uchybiło zasadom moralności. Ich rolą była także posługa przy przygotowaniu zwłok niewiast do pogrzebu. Przede wszystkim jednak zajmowały się szeroko rozumianą działalnością filantropijną, pielęgnowały chorych, troszczyły się o ubogich, starców, sieroty, odwiedzały więzienia, dbały o pielgrzymów. Na temat roli diakonis w Kościele zob.: Adam L. Szafrański, „Diakonise i ich rola w pierwotnym Kościele", *Vox Patrum*, t. 9, 1989, 737–755; Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, (Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2006), 281–283. Eva Catafygiotu Topping, „St. Matrona and her Friends", 214–216, zwróciła uwagę na według niej nieprzypadkową zbieżność imion: dwie niezwykle istotne postacie na tym etapie życia Matrony nosiły imiona kobiet znanych z żywotów, które także wstąpiły do męskiego klasztoru w przebraniu.

[38] To mogłoby sugerować, że Zuzanna należała do sformalizowanej wspólnoty, do której obowiązków należała opieka nad sierotami (pamiętając oczywiście, że Teodota miała żyjących rodziców); na temat organizacji opieki nad sierotami w Bizancjum zob. Timothy S. Miller, *The Orphans of Byzantium*, (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2003), na temat Teodoty zob. 112, 131.

[39] *Żywot Matrony z Perge*, 2.

[40] Ibidem, 4.

wysokie stanowisko. Matrona, prowadzona przez Eugenię[41], której hagiograf jednoznacznie przypisał decyzję o wyborze zgromadzenia, na czele którego stał Basjan, z obciętymi włosami i przebrana za eunucha, przekroczyła mury męskiego klasztoru, podając się za Babylasa.

Dlaczego Eugenia wybrała klasztor założony przez Basjana? Niestety niewiele zachowało się informacji o osobie założyciela: nie zachował się jego żywot, ale wiemy, że pochodził z Syrii i ufundował swój klasztor podczas rządów cesarza Marcjana, a więc pomiędzy 450 a 457 r.. Już za życia słynął z dokonywanych cudów[42]. Jego klasztor wraz z kościołem prawdopodobnie leżał na zachód od cysterny Aspara[43]. Czy sama Eugenia należała do grupy pobożnych kobiet związanych z kościołem przy klasztorze Basjana albo w jakikolwiek sposób była związana z samym igumenem?

Wiemy, że w Konstantynopolu (i w innych miastach Cesarstwa) mieszkało wiele pobożnych kobiet, które tworzyły bardziej lub mniej formalne religijne grupy. W Konstantynopolu pod koniec IV w. powstało regularne zgromadzenie kobiet – cenobium – założone przez Olimpiadę[44], złożone początkowo z 50 kobiet – jej służących

[41] Ibidem. W tym momencie Eugenia znika z kart *Żywota*, aby pojawić się ponownie, gdy Matrona wróciła do Konstantynopola. Stavroula Constantinou, *Female Corporeal Performances*, 101–102, interpretuje ten fragment w ten sposób, że Matrona zrozumiała słowa Chrystusa jako konieczność wyrzeczenia się siebie jako kobiety oraz matki i żony.

[42] Synaksarion kościoła konstantynopolitańskiego, ed. Delehaye: 127–128. Georges Sidéris ("Bassianos, les monastères de Bassianou et de Matrônès", 17–18) kładzie silny nacisk na syryjskie pochodzenie Basjana.

[43] Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, Vol. 1. *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, 3. *Les églises et les monastères*, (Paris: *Guilland Rodolphe*, 1969), 60–61. Günder Varinlioğlu, "Urban monasteries in Constantinople and Thessaloniki: Distribution Patterns in Time and Urban Topography", w: Judson J. Emerick, Deborah M. Deliyannis (eds.), *Archaeology in Architecture: Studies in Honor of Cecil L. Striker*, (Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2005), 189–190, kładzie nacisk na zakładanie zgromadzeń klasztornych w Konstantynopolu blisko dostępu do pitnej wody, w pobliżu istniejących cystern. Cysterna Aspara została wybudowana w 459 r., zatem klasztor Basjana musiał mieć inne źródło wody pitnej.

[44] Olimpiada (ok. 361? – 405?) pochodziła z rodziny arystokratycznej, odebrała staranne wykształcenie. Po tym, jak owdowiała po dwóch latach małżeństwa, odmówiła ponownego wyjścia za mąż, mimo że cesarz Teodozjusz I zażądał, aby poślubiła jego krewnego, Elpidiusza. W odpowiedzi na to Teodozjusz zasekwestrował jej majątek aż do skończenia przez nią 30. roku życia i ograniczył jej kontakty z duchownymi i odwiedziny kościołów. W 390 r., gdy osiągnęła wymagany wiek i odzyskała kontrolę nad majątkiem, postanowiła poświęcić go na potrzeby biednych oraz stołecznego Kościoła (znaczne sumy w złocie i srebrze, posiadłości w Tracji, Galacji, Kapadocji, Bitynii, domy i łaźnie w stolicy oraz nieruchomości na jej przedmieściach). Biskup Nektariusz w uznaniu jej zasług, mimo jej młodego wieku, wyświęcił ją na diakonisę. Na terenie jednej z posiadłości, blisko kościoła Mądrości założyła klasztor żeński, na czele którego stanęła. Należała do ścisłego grona zwolenników biskupa

(w stosunkowo szybkim czasie liczba ta zwiększyła się do 250, a wśród nich były między innymi jej krewne oraz wiele kobiet arystokratycznego pochodzenia), znajdujące się na terenie jej majątku, blisko kościoła Mądrości[45]. Drugą grupę tworzyły diakonisy związane z poszczególnymi kościołami, trzecią zaś – luźno zorganizowane grupy kobiet spotykające się na wspólnych modlitwach w kościołach lub klasztorach[46], gdzie kluczową rolę w tworzeniu tych zgromadzeń odgrywały dobrze sytuowane kobiety, często bogate wdowy lub niezamężne siostry duchownych lub ascetów. Nie występowały one jednak w roli charyzmatycznych przewodniczek duchowych ani tym bardziej reprezentantek duchowieństwa. Wiele spośród dziewic, które należały do ich otoczenia, było ich przyjaciółkami, osobami od nich zależnymi bądź krewnymi[47]. Asceza, jeśli nie zdejmowała ciężaru kobiecości, to przynajmniej czyniła go znośnym[48]. Wydaje się, że właśnie do tej ostatniej grupy należała w pewnym momentach swego życia Matrona – w Konstantynopolu był to kościół św. Apostołów[49], zaś w Jerozolimie świątynia na

Jana Chryzostoma, po wygnaniu którego w 404 r. była prześladowana jako jego zagorzała zwolenniczka; oskarżono ją nawet o podpalenie kościoła Mądrości i brak wspólnoty duchowej z nowym biskupem Arsacjuszem. W 405 r. wyjechała do Nikomedii, gdzie zmarła. Zob. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, 56, 1–2, (Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2022), 211–212; *Vita Sanctae Olympiadis diaconissae*, ed. Hippolyte Delehaye, *Analecta Bollandiana*, t. 15, 16, 1896, 1897, 44–51 i 400–423; Lydia Swan, *Zapomniane matki pustyni. Pisma, życie i historia*, przeł. Paweł Kaźmierczak, (Kraków: WAM, 2005), 114–118; Susanna Elm, *Virgin of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, (New York: Clarendon, 1996), 179; Alice-Mary Talbot, *Byzantine Women. Saint's Lives and Social Welfare*, w: eadem, *Women and Religious Life in Byzantium*, 115.

[45] Majątek Olimpiady był olbrzymi, dysponowała ona domami i łaźniami w Konstantynopolu, posiadłościami podmiejskimi oraz majątkami w Tracji, Galacji, Kapadocji i Bitynii, zob. Elizabeth A. Clark, *Jerome, Chryzostom and Friends. Essays and Translation*, (New York: The Edwin Mellen Press, 1979), 131. Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), 490–491, 500–505, zob. 505, przyp. 6, w którym sugeruje, że zgromadzenie założone przez Olimpiadę było raczej zgromadzeniem konsekrowanych dziewic niż regularnym zgromadzeniem w typie cenobium; nie zgadza się z tym Peter Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople*, 78, który uważa, że było to cenobium.

[46] Na temat trzeciej grupy zob. Elizabeth A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, (Lewiston, NJ–Queenston: Edwin Mellen Press, 1996), 190–191. Mieszkały we własnych domach, często w miastach, żyły niepoddane żadnej regule, miały pieniądze do własnej dyspozycji i samodzielnie decydowały o ich przeznaczeniu.

[47] Peter Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. Ireneusz Kania, (Kraków: Homini, 2006), 281.

[48] Susanna Elm, *Virgin of God*, 178–181; Elizabeth A. Clark, *Ascetic Piety and Womens' Faith*, 175–193; Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, 283–284.

[49] *Żywot Matrony z Perge*, 3.

Golgocie, Bazylika Grobu Pańskiego czy też kościół św. Marii[50]. Modele te można scharakteryzować jako przedmonastyczne, podobne do zgromadzeń poświadczonych w innych miastach w tym samym czasie, a które były zazwyczaj związane z głównymi kościołami w miastach[51].

Georges Sidéris[52] uważa, że Eugenia należała do grupy kobiet, które uczęszczały do kościoła w zgromadzeniu Basjana, i że znajomość tego zgromadzenia była powodem wyboru klasztoru Basjana jako miejsca schronienia dla Matrony. Dzięki jej pobytowi w tym klasztorze poznajemy szczegóły życia w męskim zgromadzeniu w V-wiecznym Konstantynopolu: obejmowało ciężką pracę fizyczną w ogrodzie klasztornym i modlitwę, aczkolwiek opis podziwu i chęci do naśladowania, jaki Babylas miał wzbudzić u współbraci, modląc się, poszcząc, pracując ciężej niż pozostali, uważam za hiperbolę literacką. Poznajemy wewnętrzną organizację zgromadzenia: igumen miał zastępcę, którym w przypadku zgromadzenia Basjana był diakon Jan, a młodzi mnisi mieli opiekuna duchowego. Znak pokoju przekazywano sobie pocałunkiem w usta[53]. Zapewne prawdziwe jest wydarzenie, które o mały włos nie ujawniło prawdziwej płci Matrony: współbrat pracujący z nią w ogrodzie zwrócił uwagę, że Babylas ma przebite płatki obu uszu. Babylas zachował zimną krew, ganiąc mnicha, że zajmuje się przyziemnymi sprawami, ale wyjaśnił, że kobieta, do której należał przed wstąpieniem do klasztoru, lubiła przebierać go w zbytkowe stroje, przyozdabiając go złotymi ozdobami, tak że wiele osób sądziło, iż jest kobietą[54]. Fragment ten jest niezwykle ciekawy. Babylas nie mógł wstąpić do klasztoru jako niewolnik, ponieważ kanony soboru w Chalcedonie zabraniały przyjmowania niewolników do zgromadzeń wbrew woli

[50] *Ibidem,* 14. Na temat Golgoty zob. ODB 3: 1870, s.v. *Sepulchre, Holy*. Kościół św. Marii to z pewnością Nowy Kościół Teotokos, największy kościół w Jerozolimie, wybudowany przez Justyniana i konsekrowany 20 listopada 543 r., jego budowa rozpoczęła się 30 lat wcześniej; informacja o tym kościele daje termin *post quem* powstania *Żywota*, zob. Cyril Mango, *Introduction*, s. 6.

[51] Peter Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople*, 96–98. Elizabeth A. Clark, *Ascetic Piety and Womens's Faith*, 188–190, kładzie silny nacisk na źródła władzy i szacunku, jakim się cieszyły kobiety ascetki zakładające zgromadzenia monastyczne czy też do nich wstępujące – to pieniądze i ich status społeczny umacniały ich pozycję w ówczesnym społeczeństwie.

[52] "Bassianos, les monasteres de Bassianou et de Matrones", 655.

[53] *Żywot Matrony z Perge*, 6–7.

[54] Ibidem, 5.

ich właścicieli[55]. To tylko propozycja badawcza, ale czy Eugenia, przyprowadzając Matronę/Babylasa-eunucha do zgromadzenia, nie wystąpiła jako jego właścicielka, niejako uwierzytelniając jego osobę? Widzimy jednocześnie, że eunuchowie nie mieli problemów ze wstąpieniem do zgromadzenia, przynajmniej tego w typie cenobium. Jak zaznaczył Shaun Tougher[56], społeczeństwo bizantyńskie nie wykluczało eunuchów z podążania duchową drogą i wstępowania do klasztorów, czy to przeznaczonych tylko dla eunuchów, czy też innym zgromadzeniom.

W nieznany nam sposób – *Żywot* opisuje to jako cud[57] – została ujawniona prawdziwa tożsamość Matrony, która opowiadała, że wstąpiła do klasztoru Basjana po to, aby uciec przed sprawami świeckiego świata. Z jej ust pada świadectwo o jej wzrastającej religijności, chęci służenia Bogu, nierozumiejącym jej postawy i decyzji mężu, a wreszcie o przemocowym związku[58].

Mogą budzić podziw podróże-ucieczki Matrony. Z Konstantynopola do Emesy[59] podróż odbyła ona statkiem (drogą lądową odległość wynosi 1200 km), z Emesy do Jerozolimy – 450 km, z Jerozolimy do Berytos[60] – 280 km (drogą przez Damaszek, trasa przez Hajfę i Tyr jest o 40–50 km krótsza), wreszcie z Berytos do Konstantynopola – 1400 km. Elizabeth A. Clark[61], analizując podróże innych kobiet-ascetek, zwróciła uwagę, że w związku z tym, iż żyły podobnie do mężczyzn-ascetów, w niektórych aspektach życia miały więcej wolności niż mężatki. Autorka zaliczyła do nich wolność w podróżach czy też przemieszczaniu się z jednego miejsca do drugiego, ascetki bowiem wędrowały pod przykrywką pielgrzymowania lub religijnych obowiązków. To właśnie przywilej akceptacji

[55] Acta Conciliarum Oecumenicorum, tomus alter, Concilium Universale Chalcedonense, ed. Edward Schwartz, (Berolini et Lipsiae, Walter de Gruyter & Co, 1932–1938), II, I, 355.

[56] "The Angelic Life': monasteries for eunuchs", w: Elizabeth Jeffreys (ed.), *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 238–252.

[57] *Żywot Matrony z Perge*, 6.

[58] Ibidem, 8. Hagiograf wkłada w usta Matrony słowa: ὑβρίζω – obrażać, μάχομαι – kłócić się i wreszcie: τύπτω – bić. Á. Naro kładzie nacisk na fakt, że każda ucieczka Matrony była ucieczką przed przemocowym mężem, zob. idem, „Domestic violence", 122–123.

[59] Obecnie Hims w Syrii, w starożytności miasto w prowincji Fenicja Libanensis, leżała na skrzyżowaniu dróg z Palmiry nad morze i z Damaszku na północ; Kościół podlegał patriarsze Antiochii; zob. ODB 1, Marila M. Mango, s.v. *Emesa*.

[60] Obecnie Bejrut, w starożytności miasto w prowincji Fenicja Maritima, tamtejszy Kościół podlegał patriarsze Antiochii; zob. ODB 1, Marila M. Mango, s.v. *Berytus*.

[61] *Ascetic Piety and Women's Faith*, 186. Podaje ona przykład Pauli oraz Melanii Starszej, Melanii Młodszej, które podróżowały po wschodnim Imperium i były witane po drodze przez najbardziej szanowanych mnichów i biskupów.

ich podróży, ale podkreślmy – z religijnych pobudek – był jednym z przywilejów. Czy wszystkie wędrówki Matrony się odbyły, czy też należały do literackiej wyobraźni autora *Żywota*? Tego nie wiemy, ale wydaje się, że ich opis służył autorowi do ukazania wytrwałości Matrony w wybranej przez niej drodze ascezy.

Z *Żywota* wyłania się postać Matrony jako przywódczyni religijnej i matki kobiecych wspólnot monastycznych. Według hagiografa pierwszym zgromadzeniem monastycznym, na czele którego stanęła, był klasztor św. Hilarii[62] w Emesie[63], do którego została odesłana z klasztoru Basjana[64]. Niestety nie znamy żadnych szczegółów dotyczących tego zgromadzenia, wydaje się, że było to cenobium, bo hagiograf używa słowa *monasterion.* Matrona po przybyciu na znak komunii wymieniła z siostrami chleb, a po pewnym czasie, gdy zmarła igumena, siostry wybrały Matronę na igumenę i duchową matkę w uznaniu dla jej cnót i pobożnego życia[65]. Jeśli zgromadzenie w Emesie w chwili przybycia Matrony było w pełni ukształtowane, to to, które Matrona założyła podczas swojego pobytu w pobliżu Berytos, zbudowała od początku. W miejscu, gdzie się zatrzymała, dała liczne świadectwa swojej wiary w walce z demonami, co sprawiło, że do Matrony docierali pielgrzymi – chrześcijanie (poznajemy imię młodej dziewczyny, która przybyła z matką i już została przy Matronie – Sofrone) i, co może zastanawiać, „córki pogańskich rodziców", które według hagiografa błagały Matronę o wyrwanie ich spod siły demonów[66]. Jeśli wierzyć autorowi, to pierwszym krokiem Matrony było zwalczenie ich cielesnych przyzwyczajeń (zapewne do życia w dostatku), potem zaś wzmocnienie duchowe – Matrona czytała i tłumaczyła Pismo Święte, odmawiała psałterz i w ten sposób uczyniła z nich dzieci Boga. Szybko wokół niej zgromadziła się grupa kobiet (wśród

[62] Forma imienia to Hilara. Zgromadzenie to nie występuje w innych źródłach. Posiadamy natomiast *Żywot św. Hilarii*, męczenniczki z III wieku, która także ukrywała swoją tożsamość w męskim klasztorze; zob. Arent Jan Wensinck, *Legends of Eastern Saints*, Vol. 2. *The Legend of Hilaria*, (Leiden: E. J. Brill, 1913), 9–89; Cyril Mango, w: Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium*, 30, przyp. 54.

[63] Obecnie Hims w Syrii.

[64] *Żywot Matrony z Perge*, 11. Wybór nie był przypadkowy – diakon ze zgromadzenia Basjana Markellos zaproponował to miejsce, w tamtejszym zgromadzeniu miała przebywać jego siostra.

[65] Ibidem, 11.

[66] Hagiograf poświęca dużo miejsca opisom zmagań Matrony z demonami, a także wspomina Hellenów w Berytos (*Żywot Matrony z Perge,* 19–21), co wskazuje na wciąż obecnych tam pogan. Na temat świadectw kultu pogańskiego w V w. w okolicach Berytos zob. Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère,* text syriaque publié, traduit et annoté par M. A. Kugener, (Paris: Brepols, 1903), 48, 51, 58–63, 65–75.

nich była wspomniana Sofrone), zarówno panien, jak i mężatek czy wdów. Co charakterystyczne, były to w większości kobiety zamożne. Wobec zebranych była nauczycielką. Przy Matronie powstała wspólnota ośmiu kobiet, ona zaś poprosiła biskupa Berytos o przysłanie diakona i diakonis[67]. Wokół Matrony zgromadziła się także świecka wspólnota kobiet, które nauczała o potrzebie miłości do męża, dzieci oraz o pobożnym prowadzeniu domu[68]. W Matronie jednak wzbudziła się chęć powrotu do Konstantynopola, zobaczenia jej duchowego opiekuna Basjana oraz obawa przed mężem, który mógłby ją znaleźć w Berytos[69]. Gdy wątpliwości w sprawie podróży w sposób cudowny się rozwiązały, Matrona wraz z jedną siostrą ze wspólnoty, Sofrone, oraz dwiema arystokratkami z Berytos pożeglowała do Konstantynopola, a po przybyciu tam udała się do kościoła św. Ireny. Wysłała również wieści o swoim powrocie do znanego jej z klasztoru Basjana diakona Markellosa, który, informując Basjana o jej przyjeździe, z niezrozumiałych dla nas powodów miał powiedzieć, że wrócił eunuch Babylas wraz z innym bratem[70]. Cyril Mango zasugerował, że Matrona wraz z Sofrone nosiły męski strój[71]. Jeśli tak, to przebranie w męski strój raczej nie miało na celu zapewnienia większego bezpieczeństwa podróży, przecież odbyły ją w towarzystwie arystokratek i, co jest oczywiste, ich służby. Być może powodem ponownego przebrania była obawa Matrony, że w Konstantynopolu przebywa Dometianos, który może zmusić ją do powrotu do niechcianego pożycia. Otwarte potem działanie pod własnym imieniem i płcią może świadczyć, że Matrona poczuła się bezpieczna. Być może ostrożność

[67] *Żywot Matrony z Perge*, 18–23; Cyril Mango, w: Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium*, 40, p. 74.

[68] *Żywot Matrony z Perge*, 26.

[69] Ibidem, 24–25. Ten ostatni argument jest nielogiczny, ale zapewne wynikał z „przyzwyczajenia" hagiografa do faktu, że kolejne wędrówki Matrona podejmowała, uciekając przed wciąż szukającym ją mężem. Do Berytos Dometianos już nie przybył i od tego momentu nie jest obecny na kartach *Żywota*. Nie wiadomo, czy zmarł, czy też dalsza narracja nie wymagała już jego obecności. Decyzja o wyborze Konstantynopola nastąpiła po przyjściu we śnie trzech mężczyzn: Antiocha, Aleksandra i Konstantyna, każdy z nich zaproponował, aby Matrona została jego mężem. Wybór Matrony padł na Konstantyna, po obudzeniu się zrozumiała, że mężczyźni reprezentowali Antiochię, Aleksandrię i Konstantynopol. Helen Saradi zwróciła uwagę, że passus ten jest wyjątkowy – personifikacje miast zazwyczaj miały postać kobiety; zob. „Constantinople and its Saints (IVth–VIth C.). The image of the City and Social Consideration", *Studi medievali*, Vol. 36, 1995, 100–101; Alan Cameron, "Anthusa: Notes on the Iconography of Constantinople", w: *Eight Annual Byzantine Studies Conference: Abstracts of Papers, October 15–17, 1982*, (Chicago: University of Chicago, 1982), 41.

[70] *Żywot Matrony z Perge*, 27–29. Kościół św. Ireny z Peramy znajdował się na Złotym Rogu, naprzeciwko Galaty; zob. Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique,* Vol. 1, 106–107.

[71] Cyril Mango, w: Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium*, 45, przyp. 81.

wynikała też z niepewności, jak zostanie przyjęta przez Basjana. Markellos był pośrednikiem między nią a Basjanem, i to właśnie od swojego mistrza duchowego Matrona otrzymała pieniądze na wynajęcie domu w pobliżu kościoła św. Tomasza, gdzie mogła się zatrzymać na stałe i budować swoją wspólnotę. Następnym krokiem było udanie się z Sofrone do Basjana (już jako Matrona) i otrzymanie od niego na znak komunii trzech kawałków błogosławionego chleba, trzech skórzanych ciemnych pasów i trzech płaszczy, jakie nosili bracia w jego zgromadzeniu. Dlaczego trzech, skoro Matronie towarzyszyła tylko Sofrone? Czy Basjan w ten sposób miał nadzieje, że wspólnota będzie się rozrastać? Pobłogosławił on Matronę, dając swoją zgodę na założenie przez nią wspólnoty – Matrona miała służyć jako wzór, czynami ilustrując swoje nauki. Zakazał jednocześnie przyjmowania niewolnic wbrew woli ich właścicieli. Świadectwem poddania się Matrony zwierzchnictwu nie tylko duchowemu, ale również organizacyjnemu Basjana jest podjęcie właśnie przez niego decyzji, że siedem pozostawionych pod Bejrutem ascetek ma dołączyć do Matrony w Konstantynopolu (po ich przybyciu do Konstantynopolu Basjan pobłogosławił je i nakazał posłuszeństwo wobec Matrony), a także przynajmniej na początku istnienia tego, jak na razie nielicznego, ale rozwijającego się zgromadzenia zadbał o zaspokajanie potrzeb życiowych. Hagiograf, jak gdyby uzasadniając te poczynania, powołuje się nie na mądrość ludzką Basjana, ale autorytet dany od Boga[72].

Nie możemy mieć żadnych wątpliwości, że wspólnota kobiet – klasztor, na czele którego stanęła Matrona – była klasztorem podwójnym wraz z klasztorem Basjana i właśnie z Basjanem jako hegumenem[73]. Jak zauważyła Mary Bateson[74], jest to termin na wpół techniczny, a instytucje te, obecne od początków ruchu monastycznego, ze względu na fakt, że składały się z klasztorów męskich

[72] *Żywot Matrony z Perge,* 29–31, 51. Na temat kościoła św. Tomasza zob. Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique,* Vol. 1, 248–250. Na temat znaczenia poszczególnych części stroju monastycznego kobiet zob.: J. Ball, "Decoding the Habit of the Byzantine Nun", *Journal of Modern Hellenism*, Vol. 27–28, 2009–2010, 25–52. Zakaz przyjmowania do wspólnot monastycznych niewolników wbrew woli ich właścicieli został wprowadzony przez 4. kanon Soboru w Chalcedonie.

[73] *Żywot Matrony z Perge*, 51; Peter Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople,* 106; Georges Sidéris, "Bassianos, les monastères de Bassianou et de Matrônès", 651–653.

[74] "Origins and Early History of Double Monasteries", *Transactions of the Royal Historical Society,* Vol. 13, 1899, 138–140. Na temat podwójnych klasztorów w systemie pachomiańskim i reguł tam panujących zob. Ewa Wipszycka, „Ascetyzm kobiecy w Egipcie późnoantycznym: problemy źródłoznawcze i rzeczywistość", w: Tomasz Derda, Ewa Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze,* t. 3, (Kraków: Universitas, 2007), 247–259.

i żeńskich, nadawały im szczególny charakter. Warunkiem oczywistym było przewodnictwo igumena męskiego zgromadzenia oraz służenie przez diakona (duchownego) z męskiej wspólnoty w zaspokajaniu duchowym potrzeb żeńskiej wspólnoty. Ojcem podwójnych klasztorów jest Pachomiusz, który ok. 329 r. rozkazał wybudować pierwsze cenobium dla kobiet niedaleko od Tabannesi, na czele którego stanęła jego siostra Maria. W ciągu kilku lat powstały jeszcze dwa zgromadzenia żeńskie połączone z systemem pachomiańskim (w Tismene niedaleko Panopolis oraz Buchre niedaleko Pbau – ten ostatni za czasów następcy Pachomiusza). Pachomiusz nadał im regułę, nakazując jednocześnie, aby żyły tak jak mnisi, od których miały się różnić tylko strojem. Niestety ponieważ nie posiadamy pisemnej reguły, którą Basjan nadał klasztorowi Matrony, nie możemy dokonać dokładniejszych porównań z systemem pachomiańskim, chociaż i tak wyłania się dość jasny obraz zależności.

W przeciwieństwie do Marii i Pachomiusza, Matronę i Basjana nie łączyły żadne relacje rodzinne. Wydaje się, że założony przez nich klasztor był pierwszym klasztorem podwójnym w Konstantynopolu. W *Żywocie* mamy wiele świadectw wsparcia i pomocy, jakie Matrona otrzymywała od Basjana. Wsparcie miało charakter nie tylko duchowy, ale też materialny i organizacyjny. Jak pamiętamy, to Basjan wynajął pierwsze pomieszczenia, które służyły wspólnocie Matrony za siedzibę, i dostarczał środków finansowych na zaspokojenie podstaw bytowych. Diakon Markellos występuje jako ktoś w rodzaju łącznika pomiędzy dwoma zgromadzeniami i był on prawdopodobnie swego rodzaju opiekunem, a nawet zarządcą, do którego obowiązków należała kontrola nad funkcjonowaniem zgromadzenia. To Markellos podejmował ostateczne decyzje o przyjęciu donacji czy to rzeczowej (tak jak w przypadku daru Antiochiane w postaci majątku ziemskiego – gdy Matrona uchyliła się od przyjęcia dokumentu nadania ziemi, wskazując Markellosa), czy też darów finansowych. To on decydował o przyjęciu nowicjuszek do zgromadzenia (tak jak było to w przypadku bogatej Atanazji) czy też o pracach budowlanych na terenie wspólnoty – to on akceptował otoczenie cenobium murem i wybudowanie kaplicy na wzór tej, która znajdowała się w zgromadzeniu Basjana[75].

Sława Matrony rosła do tego stopnia, że zaczęły odwiedzać ją osoby z cesarskiego dworu. Cesarzowa Weryna, żona cesarza Leona I,

[75] *Żywot Matrony z Perge,* 31, 41–42, 45–48, 51; Georges Sidéris, "Bassianos, les monastères de Bassianou et de Matrônès", 640, 651–653.

jak pisze hagiograf, przybyła do klasztoru Matrony, aby otrzymać błogosławieństwo i posłuchać o jej życiu, podziwiając siłę charakteru i prosząc o modlitwę za nią, cesarza Leona i ich dzieci[76]. Kolejną cesarską damą była Eufemia, wdowa po cesarzu zachodniej części imperium Antemiuszu[77], której towarzyszyła Antiochiane, żona patrycjusza Sforakiosa[78]. Biorąc pod uwagę, że cesarz Leon I zmarł w styczniu 474 r., to te dwie wizyty nastąpiły pomiędzy 2. połową 472 a początkiem stycznia 474 r.[79] Odwiedziny Eufemii i Weryny to najstarszy przykład przybywania z chęcią oddania hołdu dla kobiet ascetek przez osoby związane z najwyższą władzą. Co więcej, Antiochiane przybyła z prośbą o uzdrowienie, które zresztą się dokonało. Znamy liczne przykłady, kiedy osoby pełniące wysokie stanowiska państwowe przybywały do mężczyzn ascetów z różnymi prośbami, ale byli to asceci powszechnie uważani za świętych mężów[80].

Jednym z pytań, które nasuwa się podczas lektury *Żywota*, jest to, w jaki sposób wspólnota Matrony się utrzymywała. Oczywiste jest, że Matrona z powodu ucieczki od męża nie mogła korzystać z rodzinnego majątku, zaznaczmy jednak, że nie wiemy, czy taki posiadała. Jak pamiętamy, przy pierwszych wydatkach – wynajęciu odpowiedniego domu, podstawowych potrzebach życiowych – Matrona korzystała ze wsparcia finansowego Basjana. Cesarzowa Weryna – nieproszona o to przez Matronę – złożyła klasztorowi dużą darowiznę[81]. O trudnej sytuacji – nawet w zaspokojeniu podstawowych potrzeb – ok. 472 r. dowiadujemy się właśnie przy okazji wizyty w klasztorze Eufemii i Antiochiane. Ta ostatnia podarowała jedną ze swoich posiadłości, leżącą w dzielnicy Seweriana[82], która

[76] Na temat cesarzowej Weryny zob. Kamilla Twardowska, *Cesarzowe bizantyńskie*, II. Georges Sidéris ("Bassianos, les monastères de Bassianou et de Matrônès", 649) uważa, że o wizycie Weryny, żony rządzącego wówczas władcy, zdecydowały kontakty Basjana na cesarskim dworze. Wydaje mi się, że twierdzenie to jest pozbawione podstaw. Z *Żywota Matrony z Perge* jasno wynika, że to podziw do Matrony skłonił cesarzową do wizyty.

[77] PLRE 2, 96–97, s.v. *Anthemius*, rządził w latach 467–472.

[78] O Antiochiane nie mamy wzmianek w innych źródłach, jeśli chodzi o jej męża, to był on konsulem w 452 r., zob. PLRE 2, 1026–1027, być może to ten sam Sforakios, który był prefektem Konstantynopola w okresie pomiędzy 474 a 491 r.; zob. Cyril Mango, w: Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium*, 49, przyp. 89.

[79] *Żywot Matrony z Perge,* 32–34; Georges Sidéris, "Bassianos, les monastères de Bassianou et de Matrônès", 649.

[80] Rafał Kosiński, *Konstantynopolitańscy święci mężowie i władza w V wieku po Chr.,* (Warszawa: Polska Akademia Nauk, 2006).

[81] *Żywot Matrony z Perge*, 32.

[82] Niestety nie można precyzyjnie określić położenia klasztoru, wydaje się, że najbezpieczniej będzie przyjąć, iż mieścił się on w V dzielnicy; zob. Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique,* Vol. 1, 329. Gūnder Varinlioğlu ("Urban monasteries in Constantinople", 193) zazna-

miała być przeznaczona na wybudowanie klasztoru Matrony. Lokalizacja ta była korzystna z wielu względów, ale przede wszystkim dlatego, że znajdowała się blisko klasztoru Basjana oraz leżała wewnątrz teodozjańskich murów miasta. Darowizna była niezwykle intratna, bo oprócz ziemi, na której znajdowały się już budynki, w chwili darowizny niebędące w dobrym stanie, Antiochiane podjęła się pokrycia wszystkich wydatków związanych z koniecznymi naprawami. Zaznaczmy, że do nowej siedziby Matrona wprowadziła 12 sióstr, a jedną z nich była Eugenia[83]. Matrona dzięki temu nie stała się jednak pełnoprawną obywatelką stolicy, ponieważ nie przysługiwały jej racje darmowego chleba[84], do których w Konstantynopolu mieli prawo posiadacze domów. Prawdopodobnie stało się tak dlatego, że klasztor leżał poza murami Konstantyna[85]. Dzięki kolejnej darowiźnie, tym razem finansowej, od bogatej Atanazji, którą Matrona poddała próbie, nie chcąc przyjąć do zgromadzenia (tłumacząc to tym, że życie w klasztorze jest dla tych, co służą, a nie dla tych, którzy są przyzwyczajeni do służby innych; kolejną przeszkodą był bardzo młody wiek Atanazji, miała ona bowiem 18 lat), Matrona nie musiała się troszczyć o zakup chleba dla rozrastającej się wspólnoty. Możemy zadać pytanie, dlaczego siostry nie piekły chleba same dla siebie. Trudno uwierzyć, że w budynkach, które zajmowały, nie było kuchni i pieca do pieczenia chleba. Przy okazji dowiadujemy się, co jadły mniszki w klasztorze Matrony: podstawą był oczywiście chleb, ale także surowe warzywa polane oliwą i suszone figi. Jedną z form ascezy było spanie na podłodze. Co więcej, właśnie na przykładzie Atanazji widzimy niejako drugi sposób rozrastania się wspólnoty – razem ze swoją panią do wspólnoty wstąpiły jej 3 służące, a jej 7 eunuchów zostało odesłanych do męskiego klasztoru[86].

Niestety w *Żywocie* nie mamy dokładnych informacji o przyłączeniu się Matrony do opozycji przeciwko polityce religijnej cesarza

cza, że w okresie wczesnobizantyńskim, a więc w latach 430–550, klasztory zakładano w oddali od centrum miasta, przeważnie w pasie pomiędzy murami Konstantyna a Teodozjusza.

83 *Żywot Matrony z Perge*, 35–36. Jak zaznacza hagiograf, Eugenia towarzyszyła Matronie we wszystkich dobrych uczynkach od początku.

84 Ibidem, 43.

85 Ibidem, 39, 41–43. Na temat prawa do przydziału chleba zob. Jean Durliat, *De la ville antique à la ville byzantine. Le problème des subsistance*, (Rome: École française de Rome, 1990), 195–211.

86 *Żywot Matrony z Perge*, 47.

Anastazjusza I (491–518)[87]. Matrona wystąpiła wraz z przywódcami innych klasztorów stolicy w obronie soboru w Chalcedonie przeciwko realizującemu politykę cesarza Anastazjusza patriarsze Macedoniuszowi.

Informację na temat postawy Matrony zawdzięczamy Teodorowi Lektorowi, ale przetrwała do naszych czasów dzięki Teofanesowi, opisującemu działalność patriarchy Konstantynopola Macedoniusza[88], który starał się uzyskać akceptację przełożonych i mnichów z klasztorów w Konstantynopolu po podpisaniu przez cesarza *Henotikonu* cesarza Zenona[89]. Teofanes korzystał przy tym właśnie z niezachowanej do naszych czasów części epitomy *Historii Kościoła* Teodora Lektora[90]. Chronograf przekazał taką informację:

> Następnie namawiał klasztory do jedności, szczególnie zaś klasztor Diona, Basjana, akojmetów oraz Matrony; te szczególnie oddzielały się od tych, którzy przyjmowali Henotikon Zenona, a także chętnie akceptowały wygnania. Ponieważ przeciwstawiali się [temu], Macedoniusz postanowił raczej pozostawić ich, aby sami zdecydowali, niż wszczynać prześladowania przeciw nim. Święta Matrona z kolei, która jeszcze [wówczas] żyła i również nie była w komunii z ascetkami z jej zgromadzenia z powodu Henotikonu Zenona, dokonała wielu cudów, ponieważ namawiał ją Chryzoariusz, diakon Kościoła. Również pewna Zofia, wyróżniająca się spośród mniszek, wiele ucierpiawszy, okazała wielką wytrwałość.

Wydarzenia te możemy datować na lata 498–499. Jedyne, co możemy wyczytać z tego fragmentu, to informację o rozłamie pomiędzy Matroną a mniszkami z jej zgromadzenia. Nie wiemy, czy wspomniana Zofia należała do zgromadzenia Matrony, w *Żywocie Matrony* taka postać nie występuje.

[87] Na temat polityki religijnej cesarza Anastazjusza, zob. Fiona K. Haarer, *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*, (Cambridge: Francis Cairns, 2006), 115–183; Mischa Meier, *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, (Stuttgart: Klett-Cotta, 2009), 38–52; Rafał Kosiński, „Wstęp", w: *Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*, przeł., wstęp i komentarz Rafał Kosiński, Adrian Szopa, Kamilla Twardowska, (Kraków: Historia Iagellonica, 2019), 37–45, tam też obszerna literatura przedmiotu do tego tematu.

[88] Macedoniusz – patriarcha Konstantynopola w latach 496–511.

[89] Na temat polityki religijnej cesarza Zenona, zob. Rafał Kosiński, *The Emperor Zeno. Religion and Politics*, (Kraków: Historia Iagellonica, 2010), 125–147.

[90] Teofanes, *Chronographia* AM 5991 = Teodor Lektor, *Epitome* 459.

Nie znamy dokładnej daty śmierci Matrony, w liturgii wspominane były 8 i 9 listopada[91], a jej kult trwał do XII w.[92]

Z obrazu, który powstał z analizy, głównie z braku innych źródeł, *Żywota Matrony*, wyłania się postać obdarzona niezwykłą siłą woli i charyzmą. Mam nadzieję, że Matrona zrzuci w historiografii strój eunucha i szerzej zaistnieje w historii jako igumenka klasztoru w Konstantynopolu.

Bibliografia

Źródła

Żywot Matrony z Perge:

Acta Conciliarum Oecumenicorum, tomus alter, Concilium Universale Chalcedonense, ed. Edward Schwartz, (Berolini et Lipsiae, Walter de Gruyter & Co, 1932–1938).

S. Matronae Vita Altera, w: *Acta Sanctorum*, Novembris III, ed. Hippolyte Delehaye, (Brussels: Société des Bollandistes, 1910), 813–822.

S. Matronae Vita Prima, w: *Acta Sanctorum*, Novembris III, ed. Hippolyte Delehaye, (Brussels: Société des Bollandistes, 1910), 790–813.

Sancti Romani Melodi cantica. Cantica Dubia, ed. Paul Maas, C. A. Trypanis, (Berlin: De Gruyter, 1970).

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano Nunc Berolinensi, ed. Hippolyte Delehaye, (Brussels: Société des Bollandistes, 1902).

Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora, przekład, wstęp i komentarz Rafał Kosiński, Adrian Szopa, Kamilla Twardowska, (Kraków: Historia Iagellonica, 2019).

Legends of Eastern Saints, Vol. 2. *The Legend of Hilaria,* ed. Arent Jan Wensinck, (Leiden: E. J. Brill, 1913), 9–89.

Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, (Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2022).

Teofanes, *Chronographia,* vol. 1–2, ed. Carl de Boor, (Leipzig: B.G. Teubneri, 1883–1885).

Vita Sanctae Olympiadis diaconissae, ed. Hippolyte Delehaye, *Analecta Bollandiana* Vol. 15, 16 (1896, 1897), 44–51, 400–423.

[91] Synaksarion Kościoła konstantynopolitańskiego, 203.53–54.

[92] Cyril Mango, „Introduction", 18.

Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, text syriaque publié, traduit et annoté par M. A. Kugener, (Paris: Brepols, 1903).

Opracowania

Ball, Jenifer. "Decoding the Habit of the Byzantine Nun", *Journal of Modern Hellenism*, Vol. 27–28, 2009–2010, 25–52.

Bateson, Mary. "Origins and Early History of Double Monasteries", *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 13, 1899, 137–198.

Bennasser, Khalifa. *Gender and Sanctity in Early Byzantine Monasticism. A study of the Phenomenon of Female Ascetics in Male Monastic Habit with Translation of the Life of St. Matrona*, 1984 (nieopublikowana dysertacja doktorska).

Brown, Peter. *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. Ireneusz Kania, (Kraków: Homini, 2006).

Catafygiotu-Topping, Eva. "St. Matrona and her Friends", w: Julian Chrystomides (red.), *Kathegetria: Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday* (Camberley, Surrey: Porphyrogenitus, 1988), 211–224.

Clark, Elizabeth A. *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, (Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1996).

Clark, Elizabeth A. *Jerome, Chryzostom and Friends. Essays and Translation*, (New York: The Edwin Mellen Press, 1979).

Constantinou, Stavroula. *Female Corporeal Performances. Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women*, (Uppsala: Uppsala University, 2005).

Dagron, Gilbert. *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1974).

Durliat, Jean. *De la ville antique à la ville byzantine. Le problème des subsistance*, (Rome: École française de Rome, 1990).

Efthymiadis, Stephanos (ed.). *Byzantine Hagiography. Periods and Places*, Vol. 1, (New York: Ashgate Publishing, 2016).

Elm, Susanna. *Virgin of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, (New York: Clarendon, 1996).

Fox, Lane. "The Life of Daniel", w: M. J. Edwards, S. Swain (eds.), *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), 175–226.

Haarer, Fiona K. *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World,* (Francis Cairns, 2006).
Hatlie, Peter. *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350–850,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
Janin, Raymond. *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, Vol 1. *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, 3. *Les églises et les monastères,* (Paris: Guilland Rodolphe, 1969).
Jurewicz, Oktawiusz (red.). *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2002).
Kosiński, Rafał, „Wstęp", w: *Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*, (Kraków: Historia Iagellonica, 2019), 13–45.
Kosiński, Rafał. *The Emperor Zeno. Religion and Politics*, (Kraków: Historia Iagellonica, 2010).
Leight Philips, Kathryn. *"You are Correctly Called a Man, Because You Act Manfully": A Transgender Studies Approach to Gender – Crossing Saints in Late Antiquity* (nieopublikowana praca doktorska, 2020).
Lubinsky, Crystal Lynn. *Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Transvestive Monks of Late Antique Eastern Christianity*, (Turnhout: Brepols, 2013).
Mango, Cyril. "Introduction to the Life of St. Matrona of Perge", w: Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saint's Lives in English Translation,* (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996), 13–17.
Meier, Mischa. *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches,* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2009).
Miller, Timothy S. *The Orphans of Byzantium*, (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003.
Naro, Ángel. "Domestic violence against women as a reason to sanctification in Byzantine hagiography", *Studia Philologica Valentina*, Vol. 20, 2018, 117–140.
Patlagean, Évelyne. „L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance", *Studi medievali,* Vol. 17, 1976, 597–623.
Sardi, Helen. „Constantinople and its Saints (IVth-VIth C.). The image of the City and Social Consideration", *Studi medievali*, Vol. 36, 1995, 87–110.
Sidéris, Georges. "Bassianos, les monastères de Bassianou et de Matrônès (V^{e}-VI^{e} siècle)", w: Olivier Delouis, Sophie Metivier, Paule Pages (ed.), *Le saint, le moine et le paysan: mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan,* (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2016), 633–638.

Sidéris, Georges. "Le sexe des anges: la byzantinologie et les questions de genre", w: Marie-France Auzépy (ed.), *Byzance en Europe*, (Paris: Presses universitaires de Vincennes, 2003), 217–233,

Swan, Lydia. *Zapomniane matki pustyni. Pisma, życie i historia*, przeł. Paweł Kaźmierczak, (Kraków: WAM, 2005),

Szabat, Elżbieta. „Wprowadzenie do badań nad edukacją u schyłku starożytności (V–VII w.). Prozopografia środowisk szkolnych", w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze,* t. 6, red. Paweł Janiszewski, Ewa Wipszycka, Robert Wiśniewski, (Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007), 110–319.

Szafrański, Adam L. „Diakonise i ich rola w pierwotnym Kościele", *Vox Patrum* 1989, t. 9, 737–755.

Talbot, Alice-Mary. "Byzantine Women. Saint's Lives and Social Welfare", w: Alice-Mary Talbot (ed.), *Women and Religious Life in Byzantium*, (Burlington: Routledge, 2001), 105–122.

Talbot, Alice-Mary, "Female Sanctity in Byzantium", w: Alice-Mary Talbot (ed.), *Women and Religious Life in Byzantium*, (Burlington: Routledge, 2001), 1–48.

Tougher, Shaun. "The Angelic Life': monasteries for eunuchs", w: Elizabeth Jeffreys (ed.), *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 238–252.

Twardowska, Kamilla. *Cesarzowe bizantyńskie 2 poł. V w. Kobiety a władza,* (Kraków: Historia Iagellonica, 2009).

Twardowska, Kamilla. „Żywoty kobiet przebranych za mężczyzn jako źródła do historii społecznej i badań nad religijnością w późnym Cesarstwie Rzymskim", w: Edward Dąbrowa, Tomasz Grabowski, Maciej Piegdoń (red.), *Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin*, (Kraków: Historia Iagellonica, 2017), 419–428.

Varinlioğlu, Gūnder. "Urban monasteries in Constantinople and Thessaloniki: Distribution Patterns in Time and Urban Topography", w: Judson J. Emerick, Deborah M. Deliyannis (eds.), *Archaeology in Architecture: Studies in Honor of Cecil L. Striker,* (Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2005), 187–198.

Wiegel, Rebeca E. *Reading Matrona: the Sixth Century Life of a Trans Saint* (niepublikowana praca doktorska, 2019).

Wipszycka, Ewa. „Ascetyzm kobiecy w Egipcie późnoantycznym: problemy źródłoznawcze i rzeczywistość", w: Tomasz Derda, Ewa

Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze,* t. 3, (Kraków: Universitas, 2007), 245–291.
Wipszycka, Ewa. *Kościół w świecie późnego antyku*, (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006).
Wipszycka, Ewa. Wiśniewski, Robert. „Hagiografia późnoantyczna", w: Ewa Wipszycka (red.), *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999), 221–248.